
Capítulo 51

¿Derecho a la alimentación o soberanía alimentaria? Una lectura intercultural de la sostenibilidad de los sistemas jurídicos *

Juan Antonio Senent de Frutos **

1. INTRODUCCIÓN.

En este trabajo vamos a realizar en una primera parte un análisis geopolítico situado del derecho a la alimentación, mostrando su estado en la sociedad mundial, y el contexto de poderes hegemónicos que imposibilita de hecho su realización para muchos millones de seres humanos; pero también las resistencias desde abajo por subvertir la situación y ampliar la comprensión del derecho desde la reivindicación de la “soberanía alimentaria”, lo que permite descolonizar culturalmente la definición hegemónica del derecho a la alimentación.

En una segunda parte, y desde el trasfondo de lo anterior, reflexionamos sobre los criterios generales para reconocer o denunciar la ausencia de la dimensión intercultural de los sistemas normativos en pugna. Los sistemas jurídicos pueden ser enjuiciados en función de su contribución a la sostenibilidad social y a la correcta inserción de las prácticas sociales en sus relaciones naturales.

* Texto de la ponencia/conferencia del mismo título pronunciada en el “*Congreso Universal sobre Derechos Humanos Emergentes y Medios de Comunicación*”, celebrado en el Salón de Grados de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla, España, los días 24, 25 y 26 de noviembre de 2014 y organizado por el Equipo de Investigación de Análisis y Técnica de la Información de la indicada Universidad. Se ha mantenido en la misma el sistema latino de referencia, que tenía cuando impartió la conferencia.

** Profesor en la Universidad Loyola Andalucía, España, y director de su Departamento de Humanidades y Filosofía.

2. DERECHO A LA ALIMENTACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA NEOCOLONIZACIÓN DE LA TIERRA.

Suele repetirse en las últimas décadas como uno de los logros paradójicos del sistema económico capitalista que se producen alimentos para atender las necesidades de alimentación de toda la población mundial. Incluso se producen ya alimentos para atender las necesidades de una población mayor que la actual. Sin embargo, la oferta de productos alimentarios que genera el sistema de mercado global no garantiza la “seguridad alimentaria” de la población mundial en el sentido en que no se permite un acceso universal y equitativo a los productos que satisfacen las necesidades de alimentación en tanto que no hay posibilidad de adquirirlos por los medios capitalistas de adquisición al carecer grandes grupos de humanos en todo el mundo de capacidad de pago, de “demanda solvente”. Por ello, el hambre tiene hoy unas dimensiones planetarias y cuantitativas como no se han conocido en otras fases de la humanidad en un contexto de “abundancia”. En este contexto, el mundo y sus pueblos se han visto sujetos a un sistema económico de mercado a escala planetaria en el que este modo de producción, distribución y consumo produce de facto unas “masas humanas excedentarias”, unas poblaciones que se ven excluidas de una integración benefactora en el mismo, que son relegadas a un mal-vivir y a un mal-morir. En este sentido, la eficiencia abstracta del sistema de producción capitalista está en contradicción con las necesidades concretas implicadas en la sostenibilidad social de los pueblos de la Tierra que ni garantiza ni asegura.

Este desfase estructural entre sobreproducción mundial e infraconsumo alimentario de millones de personas, suele explicarse como resultado de una “falta de voluntad política”¹. Ciertamente “voluntad política” *desde arriba* no parece que se esté dando de modo suficiente para subvertir la situación, a pesar de algunos intentos de concertar a la comunidad internacional en un esfuerzo de erradicación del hambre y la malnutrición en el mundo para dar cumplimiento a lo que se reconoce abstractamente en la Declaración universal de derechos humanos de 1948 en su artículo 25 como el derecho de toda persona a la alimentación y en su artículo 28 el derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos humanos se hagan plenamente efectivos.

¹ Es habitual es tipo de diagnóstico subparadigmático, así por ejemplo, Ignacio Senillosa y Montserrat Casado: “Aunque hay recursos suficientes para satisfacer las necesidades alimentarias de la población mundial, la comida no llega en cantidad y calidad suficiente a todos los hogares. Los alimentos no faltan, falla la voluntad política de facilitar su adquisición a todos los seres humanos” (“Hambre y seguridad alimentaria” en *Relaciones Norte-Sur. Conceptos claves*, Ediciones Intermón, Barcelona, 1998, p. 63).

Así, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) ha venido auspiciando desde los años setenta Cumbres mundiales contra el hambre. En Roma 1974, se propusieron erradicar el hambre en una década. En la segunda cumbre de Addis-Abeba de 1984 se reconoció el fracaso en la lucha internacional contra el hambre. En la tercera, Roma 1996, la meta propuesta consistió en reducir a la mitad el número de los 840 millones de hambrientos en un plazo de 15 años. A pesar de esos presuntos “objetivos”, en esas dos décadas, entre 1974 y 1994 disminuyó en un 25% la ayuda al desarrollo de los países más ricos a los más necesitados². En el contexto de Naciones Unidas, se adoptaron los Objetivos del Milenio que tomando como referencia el periodo 1990-2015, establecen en su objetivo 1 erradicar la pobreza extrema y el hambre. Sin embargo, en el Informe de 2012 de Naciones Unidas sobre los Objetivos del Milenio, se señala: “El hambre sigue siendo un problema mundial. Las estimaciones más recientes de la FAO a propósito de la nutrición insuficiente, indican que en el período 2006/2008 había 850 millones de personas que padecían hambre, lo que equivale a un 15,5% de la población mundial. Este persistente nivel alto refleja la falta de avances de varias regiones, a pesar de que haya disminuido la pobreza. Los avances también han sido lentos en la reducción de la nutrición insuficiente en niños. En 2010, casi un tercio de los niños de Asia meridional pesaban menos de lo normal”³. Por otra parte, en 2013 reconoce la propia FAO, que tras la crisis económica de 2008, el alza del precio de los alimentos “ha empujado a otros 115 millones de personas hacia la pobreza y el hambre. En 2009, el número total de personas hambrientas en el mundo alcanzó el millar de millones. De acuerdo con los nuevos datos mundiales sobre el hambre, desde entonces la cifra ha descendido a 925 millones de personas. Sin embargo, la fuerte subida del precio de los alimentos experimentada recientemente podría traducirse en un nuevo aumento de esta cifra”⁴.

² *Relaciones Norte-Sur. Conceptos claves*, op. cit.

³ <<http://mdgs.un.org/unsd/mdg/Resources/Static/Products/Progress2012/Spanish2012.pdf>>.

⁴ <<http://www.fao.org/isfp/informacion-general/es/>>. En este sentido, señala este informe que “de julio a septiembre de 2010 el precio del trigo aumentó entre un 60 y un 80 por ciento en respuesta a las pérdidas de cultivos provocadas por la sequía en Rusia y la posterior prohibición de las exportaciones de la Federación Rusa. Además, los precios del arroz y del maíz también subieron durante ese periodo. En diciembre de 2010, el índice de la FAO para los precios de los alimentos alcanzó de nuevo su máximo de 2008, con el azúcar, los aceites y las grasas experimentando el aumento más marcado. En marzo del 2011, el índice ha bajado por vez primera tras ocho meses seguidos de incrementos. El índice descendió en octubre del 2011 a su nivel más bajo en los últimos once meses. Sin embargo, los precios permanecen muy volátiles. El coste de los productos alimentarios básicos sigue siendo elevado en muchos países en desarrollo, lo cual dificulta aún más la vida de los más pobres del mundo que ya dedican entre el 60 y el 80 por ciento de sus escasos ingresos a los alimentos”.

En suma, a pesar de los intentos de la FAO de alcanzar un *modelo de gobernanza mundial del sistema agrícola internacional en línea con el Derecho Internacional de los derechos humanos* y la Carta de Naciones Unidas, se ha reconocido desde sus propios responsables, como el Director General de la FAO Jacques Diouf⁵ que *el actual sistema agrícola genera inseguridad alimentaria mundial* debido, según Diouf, a las distorsiones del comercio internacional, provocadas por los subsidios a la agricultura, los derechos arancelarios y los obstáculos técnicos, junto con el desequilibrio en la asignación de los recursos de la Ayuda Oficial al Desarrollo y en los presupuestos de los países en desarrollo. Así, para la *Cumbre Mundial sobre la Seguridad Alimentaria*⁶ de Roma en 2009 Diouf reclamaba la necesidad de diseñar un “nuevo sistema de gobernanza de la seguridad alimentaria y del comercio agrícola, ofreciendo a los agricultores de todo el mundo la posibilidad de ganarse dignamente la vida”⁷.

En este sentido, hay que señalar que el intento de realizar una gobernanza del orden internacional en línea con la garantía de los derechos humanos formalmente universales reconocidos por los propios actores políticos estatales de ese orden internacional es insuficiente e ineficiente, justamente por su falta de capacidad de configurar las relaciones en la sociedad global.

¿Por qué? Por su incapacidad de dar cuenta y de confrontar la *matriz colonial de la geopolítica hegemónica en la sociedad global en la que se inscribe* que articula un modelo de gobernanza basado en el mantenimiento de relaciones de poder que niegan y excluyen la igualdad real entre los pueblos, culturas y estados a nivel internacional, que por ello impide el intercambio igualitario y equitativo, así como el prometido “desarrollo” socioeconómico de los países declarados por la comunidad internacional “en vías de desarrollo”. Así, la dialéctica entre colonizadores y colonizados persiste como su *marco normativo mayor* o “gobernanza”⁸ que se articula en un campo de fuerzas, aun

⁵ <<http://www.fao.org/news/story/es/item/8606/icode/>>: 19 de noviembre, 2008. Diouf destacó la importancia de diseñar políticas de desarrollo agrícola que garanticen un comercio internacional sin barreras y justo al mismo tiempo.

⁶ Roma, 16–18 de noviembre de 2009.

⁷ *Ibíd.*

⁸ Cf. Medici, A., “La globalización como trama jerárquica: ¿”Gobernancia” sin Gobierno o Hegemonía? El nuevo contexto de los derechos humanos” en *Direitos Humanos e*

con cierta mudanza de la identidad de los actores⁹ (pero no de modelo de fondo) que mantiene la configuración de relaciones de desigualdad y exclusión en la sociedad global¹⁰ y que se legitima con una retórica universalista pero que beneficia a intereses oligárquicos.

Si en la segunda mitad del siglo XX se pretendió retórica y formalmente superar el pasado colonial que configuró el mundo moderno por medio de las instituciones jurídicas y políticas surgidas en el contexto de la Carta de Naciones Unidas en el marco de estados libres y soberanos, en un momento de cierto optimismo de postguerra mundial y de “liberalismo utópico”, donde se prometía la emancipación de todos los pueblos colonizados para alcanzar la plena igualdad jurídica, junto con un cierto compromiso internacional de los países (colonizadores) desarrollados frente a los históricamente (colonizados) subdesarrollados por el que mediante la ayuda y la cooperación internacional de los primeros a los segundos, estos países “en vías de desarrollo” podrían alcanzar un nivel de vida que permitiera a sus ciudadanos el pleno disfrute de sus derechos humanos. Como sabemos, ni ha habido igualdad en el contexto del mercado capitalista global ni se ha ejercido la prometida solidaridad promotora de la realización de los derechos humanos. Por tanto, el sistema de “libre intercambio” mundial de mercancías y servicios no ha promovido el desarrollo integrador e igualitario de los pueblos del planeta, ni las desigualdades históricas han sido suficientemente combatidas políticamente conforme al discurso ideal de las naciones civilizadas al ir decreciendo en las últimas décadas la Ayuda Oficial al Desarrollo. Pero por otra parte, en las últimas tres décadas hemos asistido a una agudización del modelo de gobernanza liberal de la sociedad mundial, con el proceso de globalización neoliberal, también llamado “liberalismo cínico” por Hinkelammert, donde se reformula y deconstruye incluso el horizonte abstracto e ideal de los derechos humanos universales como criterios de ordenación de las relaciones sociales. En este sentido, no se declara ya el modelo de mercado como regulado abstractamente por el límite del necesario respeto de los derechos humanos de cualquier persona, sino que éstos derechos han sido considerados como “distorsiones del

Globalização: Fundamentos e Possibilidades desde a Teoria Crítica, D. Sánchez Rubio, J. Herrera Flores, S. de Carvalho (eds.), Lumen Iuris, Rio de Janeiro, 2004, pp. 161 y ss.

⁹ En este campo de fuerzas, se dan actores estatales y no estatales, instituciones multilaterales (BM, FMI, OMC) y corporaciones privadas y públicas.

¹⁰ En el sentido en que las relaciones de explotación no se articulan ya únicamente en el eje Norte-Sur, sino también en un eje Sur-Sur donde países emergentes y sus corporaciones privadas actúan con la misma lógica (como puede ser el caso de China, Corea del Sur, India, Arabia Saudí o Brasil).

mercado” por lo que caso de conflicto tiene preferencia absoluta el derecho al comercio o a la explotación económica de los recursos naturales al considerarse estos derechos como los auténticos derechos “humanos”, esta vez, en manos de corporaciones privadas o públicas y que permite desconocer y sacrificar los derechos de los seres humanos concretos frente a los intereses de la acumulación del capital. De un modo gráfico, y concretado en el campo que aquí nos ocupa, esta profundización sin máscara en el paradigma liberal puede sintetizarse en la posición del Secretario de Agricultura de Estados Unidos, Dan Glickman quien en la Conferencia Internacional sobre Alimentación de 1996, anunció que su país no podía reconocer el derecho a la alimentación, ya que violaba el derecho al comercio¹¹. En este contexto, como señala Vandana Shiva, “el derecho a la alimentación ha sido desmantelado en favor del derecho al comercio”¹².

Ello ha permitido en los últimos años, y sobre todo desde la crisis financiera internacional de 2008 un *proceso de neocolonización y de apropiación exclusivista* de las tierras y los cultivos del mundo al servicio los intereses especulativos de las corporaciones sobre las materias primas alimentarias que excluye violentamente, anula jurídicamente o subemplea a los pueblos originarios en sus territorios. Así, las corporaciones internacionales se sirven de lo que hay de soberanía de los estados nacionales, como instituciones *modernas*, para emplear en su beneficio esas estructuras políticas y jurídicas, su capacidad jurídica y de coacción, para anular el poder de los pueblos y comunidades locales en la configuración autónoma de su vida social y jurídica, y por tanto de su secular capacidad de producir su propio derecho. El propio Jacques Diouf ha reconocido que este proceso de neocolonización de las tierras del mundo, se articula en un trato desigual y violento en tanto que forzado hacia las comunidades implicando de nuevo un “pacto colonial”¹³. Los estados nacionales “obedecen” o se someten al “poder mayor” del capital extranjero,

¹¹ Doug Cassel, “The Right To Food: Has Uncle Sam Become Uncle Scrooge?”, World view Commentary, 123, 20 de noviembre de 1996, p. 100 (apud Vandana Shiva, “Derecho a la alimentación, libre comercio y fascismo en la *Globalización de los derechos humanos. Conferencias de Oxford Amnesty 2003*, Susan George et al., Ed. Crítica, Barcelona, 2003).

¹² *Ibídem*.

¹³ Entrevista en el documental *Planeta en Venta* (<<http://www.youtube.com/watch?v=ycEQXQHnME>>). “A nadie le gusta que le digan *sal de tu tierra*”. Sin embargo, como señala Diouf, este intercambio desigual que produce una desapropiación y alienación de las comunidades locales tiene también sus riesgos en forma de inestabilidad política o de continuidad de esa propia actividad lucrativa. Tal fue el caso de Madagascar en 2009 que tras la resistencia popular produjo un cambio de gobierno y la anulación del contrato con la corporación coreana Daewoo por 90 años de las tierras del país.

cediendo a los deseos e intereses de las corporaciones internacionales mediante contratos de duración suprageneracional, sin apenas contrapartidas de compensaciones económicas, con amplias exenciones fiscales, sin obligaciones contractuales de respeto a derechos económicos, sociales y culturales, ni obligaciones medioambientales, ni de inversiones e infraestructuras y servicios para la comunidad. Así, se ampara contractualmente un estado de libertad irresponsable que puede ejercer su dominación social, cultural y ecológica de modo prácticamente ilimitado.

En suma, tanto el liberalismo utópico como el cínico se dan desde una matriz colonial que no cuestionan ni uno ni otro, pues ambos han sido vehículos de la dominación de pueblos, tierras y culturas en Occidente y fuera de él, en un modelo de *heterodeterminación* forzada bajo una lógica dominadora, mercantilizadora, productivista, cosificadora y fragmentadora de mundo humano y natural que deslegitima como subhumanos los modos tradicionales de producir, de distribuir y de consumir alimentos; de relacionarse con la tierra y la naturaleza y de articular las relaciones sociales.

Ello ha producido un creciente mundo de dependencia externa de las sociedades locales, de exclusión social, de destrucción natural y cultural por la mercantilización y subordinación de las estructuras políticas, económicas, técnicas y jurídicas tradicionales. Por tanto, este proceso neocolonial niega la pluralidad cultural y normativa fruto de siglos autodeterminación de los pueblos de la Tierra.

En este sentido, la gobernanza liberal de las relaciones en la sociedad global se ha superpuesto como un poder innominado en el contexto del Derecho Internacional, y por ello, genéricamente invisible, frente al poder del derecho y de los estados en la línea de la gobernanza jurídico-política desde Naciones Unidas. Entendemos que este poder regulativo “innominado” que constituye un marco superior de inteligibilidad y de factibilidad de los otros poderes reconocidos, en tanto no se confronte y subvierta, imposibilita de raíz el disfrute de los derechos humanos de las personas y pueblos reconocidos en los tratados internacionales.

3. RESISTENCIAS INDÍGENAS Y LOCALES Y FOROS ALTERMUNDISTAS: DE LA “SEGURIDAD ALIMENTARIA” A LA “SOBERANÍA ALIMENTARIA”.

Esta matriz colonial normativa¹⁴ que hemos señalado, genera resistencias de los propios excluidos y afectados por su dinámica. Podemos reconocer estas resistencias como plurales resistencias “postmodernas” que se conforman por la convergencia de luchas de diversos actores minorizados que se mueven tanto en la periferia de la colonialidad moderna como actores que reaccionan críticamente desde el centro ante la marcha de la dinámica cultural disfuncional y desajustada en la que se desenvuelven. Estas luchas tratan de generar nuevas alternativas o de resistir desde sus tradiciones minorizadas para configurar otros caminos culturales *postmodernos* a partir de las prácticas sociales críticas y contrahegemónicas que tienen en común tratar de enfrentar los límites de los supuestos de la matriz cultural moderna y la generación de un mundo pluralmente sostenible partiendo de sus propios modos de autodeterminación.

En el campo del derecho a la alimentación¹⁵ puede visualizarse los límites del discurso internacional de los derechos humanos, lo que hemos llamado la gobernanza en la línea de Naciones Unidas, a partir del concepto de “seguridad alimentaria”, que permanece anclado y subsumido en las posibilidades que le

¹⁴ Analicé esta matriz cultural colonial en “La terra i la natura en l'horitzó de la subjectivitat moderna”, *Comprendre: revista catalana de filosofia*, ISSN 1139-9759, Vol. 10, Nº. 1-2, 2008, pp. 61-82 (traducción de Ignasi Roviró); también publicado en “La tierra y la naturaleza en el horizonte de la subjetividad moderna” en *Die Bedeutung der Erde in den Kulturen. Zum Dialog der Kosmologien vor der ökologischen Herausforderung. Dokumentation des XIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Mainz, 2009.

¹⁵ El derecho a la alimentación ha sido desarrollado normativamente por el Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales (1966), artículo 11: “Derecho a un nivel de vida adecuado. Comprende el acceso a alimentación, vestido y vivienda adecuados, así como a la mejora continua de las condiciones de existencia. La protección contra el hambre prevé mejorar métodos de producción, conservación y distribución de alimentos; divulgar principios de nutrición y perfeccionar los regímenes agrarios, entre otros”. Este artículo, ha sido reinterpretado, podríamos decir en línea de mayor concreción, por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU -CDESC- a través de su *Observación General 12*, para definir que los elementos constitutivos del derecho a la alimentación son: 1) Suficiencia; 2) Adecuación; 3) Sostenibilidad; 4) Inocuidad; 5) Respeto a las culturas; 6) Disponibilidad; 7) Accesibilidad económica y; 8) Accesibilidad física (vid. Alberto Alonso Fradejas “Agrocombustibles, soberanía alimentaria y el derecho humano a la alimentación: Un triángulo dialéctico de poderes”

(<<http://www.soberaniaalimentaria.com/textos/>>). Aun suponiendo lo anterior una mayor especificación de este derecho y con ello un cierto avance, entendemos que sigue pendiente incorporar como dimensión central la soberanía o democracia local en sus implicaciones económicas, sociales y culturales. Sin capacidad de decisión colectiva sobre los cultivos, sobre el modelo cultural desde el que se produce, el modo de reparto o acceso a los bienes; el derecho al “nivel de vida” sigue siendo heterodeterminado y condicionado por otras fuerzas que responden a otros intereses que no benefician a las sociedades colonizadas declaradas eufemísticamente “en vías de desarrollo”.

permite el marco o gobernanza liberal, y por ello, no puede confrontar y tratar de subvertir el contexto de poderes que impiden su realización.

Así, si consideramos la definición legal de “seguridad alimentaria”¹⁶, adoptado ya anteriormente en el lenguaje de la FAO, y que fue definido en la Declaración de la Cumbre Mundial sobre la Seguridad Alimentaria de 2009:

“Concepto de seguridad alimentaria: existe seguridad alimentaria cuando todas las personas tienen en todo momento acceso físico, social y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos a fin de llevar una vida activa y sana. Los cuatro pilares de la seguridad alimentaria son la disponibilidad, el acceso, la utilización y la estabilidad. La dimensión nutricional es parte integrante del concepto de seguridad alimentaria”.

Se trata de una definición que hace abstracción del poder de los sujetos y comunidades para configurar su “acceso a la alimentación”, y por tanto de la generación y mantenimiento de modos de vida que posibilitan su satisfacción. En este sentido, se enfoca desde el consumo final y se abstrae todo el proceso global y por tanto enajena a los sujetos la responsabilidad del conjunto del proceso y de la inserción en el circuito natural del que forman parte. Se trata de un enfoque mecanicista y unilateral, donde se presenta el proceso de alimentarse como una mera cuestión de ingesta material. La única referencia a la subjetividad humana alude a las “preferencias”, se trata pues, en el mejor de los casos de “libertad para elegir” en un mundo extraño al sujeto, un mundo para ser devorado y amenazado por la contingencia de la “estabilidad” de los recursos. A su vez, es un enfoque individualista, que separa a los sujetos de la solidaridad comunitaria y social junto con la solidaridad frente a las futuras generaciones, la naturaleza y la biodiversidad. Por ello, esta definición tiene un carácter subparadigmático al permanecer anclada en los supuestos antropológicos y metafísicos liberales.

Frente a esta definición, las resistencias indígenas, campesinas, movimientos ecologistas y urbanos, tratan de enfrentar la cuestión del derecho a la alimentación desde un cambio de paradigma que exprese otras prácticas

¹⁶ Concepto según la definición dada en la *Declaración de la Cumbre Mundial sobre la Seguridad Alimentaria*, Roma, 16–18 de noviembre de 2009: (http://www.fao.org/fileadmin/templates/wsfs/Summit/Docs/Final_Declaration/K6050S_WSFS_OEWG_06.pdf).

sociales contrahegemónicas para vivir y configurar el derecho de modo diverso y factible socialmente.

Así, en el contexto del debilitamiento de la soberanía política de los estados y por tanto también de su potencial emancipatorio, se está dando una “densificación de la sociedad civil” en una estrategia de reapoderamiento de la soberanía originaria negada a los pueblos y comunidades locales tanto en el proceso colonial de construcción de los estados nacionales como en la gobernanza liberal de los mismos en el contexto internacional de la globalización.

Por ello, como signo de este proceso, podemos ver la propuesta del concepto de “soberanía alimentaria”, definido en el Foro para la Soberanía Alimentaria de Sélingue (Mali) en 2007 en la denominada Declaración de Nyéleni¹⁷, frente al concepto de seguridad alimentaria:

“La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo. Esto pone a aquellos que producen, distribuyen y consumen alimentos en el corazón de los sistemas y políticas alimentarias, por encima de las exigencias de los mercados y de las empresas. Defiende los intereses de, e incluye a, las futuras generaciones. Nos ofrece una estrategia para resistir y dismantelar el comercio libre y corporativo y el régimen alimentario actual, y para encauzar los sistemas alimentarios, agrícolas, pastoriles y de pesca para que pasen a estar gestionados por los productores y productoras locales. La soberanía alimentaria da prioridad a las economías locales y a los mercados locales y nacionales, y otorga el poder a los campesinos y a la agricultura familiar, la pesca artesanal y el pastoreo tradicional, y coloca la producción alimentaria, la distribución y el consumo sobre la base de la sostenibilidad medioambiental, social y económica. La soberanía alimentaria promueve el comercio transparente, que garantiza ingresos dignos para todos los pueblos, y los derechos de los consumidores para controlar su propia alimentación y nutrición. Garantiza que los derechos de acceso y a la gestión de nuestra tierra, de nuestros territorios, nuestras aguas, nuestras semillas, nuestro ganado y la biodiversidad, estén en manos de aquellos que producimos los alimentos. La soberanía alimentaria supone nuevas relaciones sociales libres de opresión y desigualdades entre los hombres y mujeres, pueblos, grupos raciales, clases sociales y generaciones”.

¹⁷ <<http://www.nyeleni.org/spip.php?article291>>.

Se trata frente a la anterior definición de “seguridad alimentaria”, de una visión holística, integradora y fluida de dimensiones, procesos y relaciones implicados en la dinámica del mantenimiento y cuidado de la vida de todos y de todo.

En este sentido, se afirma con fuerza la irrupción del término “soberanía”, en un sentido horizontal, dialógico, responsable y solidario para posibilitar otro proceso normativo instituyente e instituido frente a la alienación de los poderes que se imponen verticalmente, heterodeterminados y arbitrarios que se identifican en la Declaración como “imperialismo, el neoliberalismo, el neocolonialismo y el patriarcado, y [de] todo sistema que empobrece la vida, los recursos, los ecosistemas y los agentes que los promueven, como las instituciones financieras internacionales, la Organización Mundial del Comercio, los acuerdos de libre comercio, las corporaciones multinacionales y los gobiernos que perjudican a sus pueblos”¹⁸. Frente a los poderes que actúan globalmente de modo verticalizado y que no se responsabilizan de producir beneficios universales, que de facto favorecen a minorías de la humanidad, surge la necesidad de defender la soberanía y la solidaridad local para garantizar la satisfacción de las necesidades a las comunidades locales periféricas y por tanto mantener o instaurar modelos de convivencia horizontales e inclusivos, donde no haya exclusiones por causas culturales, racistas o de género hacia los actores.

Este concepto de “soberanía alimentaria” se fundamenta ya en prácticas sociales contrahegemónicas y convivenciales e integra en un paradigma mayor el “derecho a la alimentación” al situarlo en el proceso de mantenimiento y cuidado de la vida de todos y de todo. En este sentido, articula lo que Vandana Shiva formula como “democracia de la Tierra”¹⁹ entendida como la capacidad

¹⁸ Como señala Alberto Alonso Fradejas, en este concepto de seguridad alimentaria se defiende: 1) Se priorizan las economías y los mercados locales y nacionales, así como formas directas de intercambio entre productores/as y consumidores/as; 2) Los sistemas alimentarios, agrícolas, pastoriles y pesqueros son controlados por los y las productoras del territorio; 3) Se valora y practica el conocimiento indígena y campesino, protegiendo la biodiversidad originaria y empleándose tecnologías apropiadas para desarrollar un modelo productivo autónomo y sostenible; 4) Se implementan Reformas Agrarias Integrales que garantizan los derechos de acceso y control indígena-campesino sobre la tierra y el territorio, de manera autónoma y con sentido comunitario-social; y 5) Se viven relaciones sociales de producción libres de opresión y desigualdad, permitiendo a la población rural vivir con dignidad de su trabajo, y tener la oportunidad de residir en sus lugares de origen (“Contradicciones históricas ante la crisis del paradigma agroalimentario postmoderno. Reflexiones desde Guatemala”, en *Observatorio en Agropecuaria y Sustentabilidad*, No 5, agosto 2008).

¹⁹ Shiva, V., *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Paidós, Barcelona, 2006.

de las comunidades de responsabilizarse en la generación de relaciones sociales y con la naturaleza que permitan la vida humana en un contexto equitativo, sin exclusiones y medioambientalmente integrado.

Ahora bien, estas resistencias pueden ser situadas en el contexto de procesos que implican no sólo una lucha por la sostenibilidad local, sino también a la luz de su integración en la sostenibilidad global. Partiendo de sistemas jurídicos tradicionales que se fundan en otros supuestos culturales en línea con la integración y respeto a la interdependencia socionatural desde las sabidurías tradicionales, lo que implica otro paradigma civilizatorio que trata de articular modos de vida globalmente sostenibles. Surgen en este contexto, una recuperación de experiencias tradicionales que pueden tener una proyección regional e incluso sistémica, como alternativa al esquema desintegrado de desarrollo moderno. Así por ejemplo, la recuperación política del paradigma del “buen vivir”, está generando un tiempo nuevo en el constitucionalismo latinoamericano, al ser incorporadas ahora estas tradiciones culturales al interior de los sistemas jurídicos vigentes, cuando habían sido secularmente marginadas en sus propias sociedades originarias por la implantación de un derecho moderno colonial, como puede ser el caso de Bolivia o Ecuador²⁰. Cabe también señalar la reciente propuesta de “Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad”²¹. Esta se articula en el plano de actores y movimientos sociales que buscan tener una incidencia global en la denuncia y transformación del sistema jurídico moderno y capitalista en cuanto es experimentado como negación de otros modos de definición jurídica desde los pueblos colonizados, socialmente inequitativo y ecológicamente insostenible. En este sentido, cabe destacar la propuesta como parte de un amplio proceso social de recuperación y reivindicación de bienes comunes²² de los pueblos y de la humanidad en crisis

²⁰ Sobre este proceso, cabe destacar: Gudynas, Eduardo, *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Ed. Abya-Yala. Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2009; Medici, Alejandro, *La constitución horizontal. Teoría constitucional y giro decolonial*, Pról. Sánchez Rubio, David, ed. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, A. C. y Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, 2012; Martínez de Bringas, Asier, “Naturaleza de la(s) autonomía(s) indígena(s) en el marco de la Constitución boliviana. Una reflexión sobre el contenido de los derechos indígenas” en *REDHES. Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, año III, nº 6, julio-diciembre 2011.

²¹ Presentada en proyecto en el Foro Mundial de Alternativas a las organizaciones presentes en la “Cumbre de los pueblos” de Río de Janeiro en junio de 2012, y como propuesta en el Foro Social Mundial de Túnez de marzo de 2013. Está recogida en VV. AA., *Derechos y bien común frente al despojo. Afrontado retrocesos, recobrando perspectivas*, ed. Mundubat, Bilbao, 2013, pp. 225-239.

ante el proceso de mercantilización y apropiación exclusivista de los mismos. En esta línea, se recupera también como ideal integrador la idea de Bien Común²³, de una larga tradición cultural e histórica pero finalmente marginada por la modernidad liberal, entendiendo ahora este bien común a la altura del proceso de unificación de relaciones fácticas entre los pueblos de la humanidad y con el conjunto de la naturaleza.

Se trata de procesos que pueden y deben ser tenidos en cuenta que ayudan a conformar un cambio paradigmático en la idea e ideal del derecho, como alternativa de articulación de la relaciones entre la Tierra, los pueblos y el conjunto de la humanidad.

4. LA (NECESARIA) EMERGENCIA INTERCULTURAL DE LOS SISTEMAS JURÍDICOS.

Hemos señalado el carácter dialéctico y colonial del modelo de gobernanza liberal del sistema social mundial, que beneficia a algunos estados y corporaciones y que luchan de hecho, por la supervivencia y el éxito de su bloque o colectivo, aun a costa de una interacción maléfica o simplemente insolidaria con otros grupos humanos o con la naturaleza. A partir de esta

²² Cf. Fattori, T., “*Commons*: La justicia social a través de la capacidad de compartir” en Birgit Daiber y François Houtart, *Un paradigma poscapitalista: el Bien Común de la Humanidad*, Ruth Casa Editorial, Panamá, 2012, “El horizonte de los *commons* (Bienes Comunes) une experiencias y grupos sociales muy diversos entre sí, como los indios de la Amazonía, las comunidades digitales, los campesinos que defienden las semillas y la biodiversidad, los movimientos a favor del agua que ganan los plebiscitos en Uruguay o en Italia. Existe un hilo común que vincula conceptos surgidos en culturas, áreas geográficas y épocas muy distantes entre ellas, como las *res communes omnium* del derecho romano, los *commons* de la tradición jurídica británica, la visión de la *Pachamama* del aymara boliviano a quien uno agradece por habernos saciado la sed y responde que no hay que darle las gracias porque el agua no es suya sino de la Madre Tierra que no nos pertenece porque, al contrario, somos los seres vivos los que pertenecemos a ella, dentro de una red de relaciones sistémicas, como ha demostrado ampliamente la ciencia de la complejidad. Desde la tierra o los alimentos hasta el *software* libre, un número creciente de grupos sociales identifica en los *commons* un paradigma común y un horizonte de sentido compartido capaz de fortalecer las luchas y experiencias sociales de cada movimiento”, p. 229.

²³ En las últimas décadas diversos autores críticos han tratado de recuperar esta necesaria referencia. En los últimos años, cabe destacar los aportes en esta línea de François Houtart, *El camino a la utopía y el bien común de la humanidad*, Ruth Casa Editorial, La Paz, Bolivia, 2011; Houtart, François, *De los Bienes Comunes al Bien Común de la Humanidad*, Ruth, Panamá, 2012; y Birgit Daiber y François Houtart, *Un paradigma poscapitalista: el Bien Común de la Humanidad*, op. cit.

estrategia que tiene una legitimación cultural, económica y política, surge un modo de practicar el propio derecho que no tiene en cuenta su corrección con respecto a los otros afectados por sus prácticas. Así por ejemplo, pueden excluir a otros grupos de sus territorios ancestrales, privar del acceso y de la capacidad de decisión sobre sus recursos naturales, negando para ello su propia capacidad normativa, invisibilizando su modo de vivir políticamente, su propia cultura, sus saberes y técnicas y sus medios y modos de vida, por lo que pueden pasar a ser poblaciones irrelevantes, sin futuro abocadas a la extinción o a la muerte rápida o lenta, excluidas o explotadas en un intercambio desigual y neocolonial. Esto nos revela una posible dimensión transversal (tanto por su ausencia como por su presencia) de las prácticas jurídicas: su *carácter intercultural*, entendido en el sentido de que las plurales prácticas normativas y sus respectivas instituciones y subsistemas tienen, para contribuir a la sostenibilidad sistémica global, que ser universalizables materialmente o al menos, no impedir otros modos de vida y de practicar el Derecho a otros grupos humanos y sociales, y por tanto ser respetuosos con los procesos de autodeterminación colectiva de la plural constitución de la humanidad. Ello implica la necesidad de no impedir la pluralidad normativa de las sociedades, pero a su vez que este carácter de pluralidad, se articule normativamente por la convivialidad que genera, tanto con respecto a otros pueblos como en cuanto a la universalidad de sus miembros. Un subsistema jurídico puede ser interculturalmente denunciado o enjuiciado por el carácter excluyente o imposibilitante de otros modos de vida, o por la desigualdad de sus propios miembros relegados o excluidos, teniendo en cuenta que esos otros modos de vida, tienen para pretender legitimidad, que ser universalizables materialmente y por tanto, tendencialmente compatibles con el respeto del ejercicio y la continuidad la vida humana y no humana en la Tierra.

En esta línea, podemos tratar de reconocerlos criterios para la selección, crítica y transformación de los sistemas en pugna. Tanto los sistemas normativos verticalizados y heterodeterminados como los sistemas normativos horizontales y autodeterminados precisan de criterios de discernimiento y de orientación para el mantenimiento, adopción, construcción o transformación de esta pluralidad normativa. En este sentido, la posible dimensión del carácter intercultural de las prácticas, se puede entender, a nuestro juicio, presente o ausente desde la coherencia o no de las prácticas o sistemas normativos con el bien común de la humanidad y la sostenibilidad de los pueblos de la Tierra. En este sentido, identificamos dos criterios principales presentes en la dimensión intercultural, la búsqueda del “bien común global o de la humanidad” y la “sostenibilidad jurídica”. Estos dos criterios asumen diversas dimensiones implicadas en la necesaria corrección de las prácticas jurídicas frente a sí mismas, los otros y el conjunto de la realidad; tales como la corrección social

ampliada, interna y frente a terceros; corrección material por su viabilidad física; y su corrección ecológica por el trato debido al conjunto de la naturaleza.

a. Bien común global o de la humanidad.

El criterio de corrección formal o de justicia de los sistemas jurídicos dada la interacción social planetaria ya no puede definirse por referencias puramente internas con respecto a un grupo humano. Por ello, es preciso articular un criterio de justicia entendida como *bien común humano* universal, donde también se dé y articule un cierto *bien común de la naturaleza* en el que se desenvuelven las prácticas de la propia humanidad. El proceso de unificación fáctica y su consiguiente crecimiento en interdependencia entre las condiciones de vida humana y no humana, genera la convergencia del bien o mal humano con el bien o mal ecológico. Por ello, las plurales prácticas normativas pueden ser evaluadas a la luz de su capacidad de configuración o de negación de ese bien común global. De lo que la experiencia social parte con más frecuencia es de su ausencia o negación, es decir, de la experiencia del mal común, que es lo que se da de hecho para muchos grupos humanos que no pueden sostener una existencia social satisfactoria en tanto están mal afectados por estructuraciones sociales que impiden su propio y correcto desenvolvimiento personal y grupal, como ocurre a partir del modelo de gobernanza liberal del sistema mundial, que se impone verticalmente impidiendo de hecho la realización o el disfrute de sus propios sistemas jurídicos para muchas sociedades. Pero a su vez, hoy esa experiencia del *mal común humano*, se ve agravada por la negatividad que para las condiciones sociales de vida, e incluso sobre sus propias vidas en un sentido biológico, tiene el *mal común ecológico*. El proceso de destrucción de la naturaleza que en la presente fase histórica, en el que propio modelo de desarrollo socioeconómico moderno tiene buena parte de responsabilidad, está socavando las propias condiciones de vida humana, y aún las propias vidas humanas. Ello es lo que exige que el ideal utópico o el criterio normativo de orientación y discernimiento sea la superación de esa negatividad vivida. De este modo, el proceso de abuso de los recursos naturales y de alteración de los ciclos naturales que está generando la actividad humana, produce ya una visible injusticia social para ciertos grupos, que no se benefician de ese proceso destructivo sino que sufren sus consecuencias más directamente, y a su vez, está poniendo en riesgo de colapso la continuidad del conjunto de la actividad humana en el planeta. Esta negatividad sentida, y conocida cada vez mejor, demanda la reorientación del criterio hacia un criterio utópico de justicia interhumana incluyente y también descentrado, que incluya la justicia ecológica o ambiental. Si queremos seguir viviendo y no solo empobreciendo nuestra especie, sino acrecentando nuestra humanidad, tenemos que orientarnos por un

bien común humano universal y sociodiverso donde también se integre el bien de la naturaleza en la que se desenvuelven las existencias humanas.

*b. Sostenibilidad jurídica*²⁴.

La búsqueda de la corrección normativa en vista de otros que son también afectados por nuestras prácticas, precisa también reconocer un *criterio de justeza* o de corrección material para las prácticas normativas que se orienta por la búsqueda de la factibilidad social, en última instancia de toda la humanidad presente y futura, de las instituciones y subsistemas prácticos en el contexto también de la factibilidad ecológica o la sostenibilidad natural de la vida humana en el conjunto de la naturaleza. Por ello, hoy las prácticas sociales orientadas normativamente si quieren ampliar y planificar la existencia humana, no están desconectados de otras *exigencias de la realidad*, dadas las otras alteridades en las que se desenvuelve la praxis humana, incluida la propia corporalidad. Estas exigencias, se pueden formular humanamente como deberes ante la naturaleza²⁵, o incluso como derechos de la misma, toda vez que la propia praxis humana puede reconocer *otras* fuentes de deberes o derechos que no sean sólo interhumanos.

El ideal de justeza, cualifica el criterio utópico de justicia de un mundo donde *quepan* todos, y tengan vida digna *viable o sostenible*. La justeza implica un cierto “acoplamiento”, de unos seres y actividades con los otros y entre los otros. “Caber” es estar entre los otros sin que estos impidan las de otras vidas. Y no sólo por el asesinato directo, de ahí la importancia del *no matarás* en cualquier sistema de derecho, pero también del “asesinato indirecto” en modo de exclusión desde las prácticas sociales, económicas, políticas, culturales que impiden o dificultan las prácticas de otros en su dimensión social, de satisfacción de las necesidades materiales, de participación política, de construcción y expansión cultural. Y también, esa cabida hoy se reconoce desde la dimensión ecológica de intercambio con los otros seres vivos en el conjunto de la naturaleza. Ello implica la renuncia a un mundo donde tendencialmente

²⁴ He analizado este criterio complejo en “Derecho sostenible” en *Revista de Estudios Jurídicos*, v. 16, n. 23 (2012), pp. 119-143. (Disponible también en: <<http://periodicos.franca.unesp.br/index.php/estudosjuridicosunesp/article/view/685/645>>). Y en “Hacia un Derecho sostenible o factible de la humanidad”, en *¿Es sostenible el mundo que vivimos? Un enfoque interdisciplinar*, Carlos Alonso Bedate (ed.), Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2013, pp. 259-292.

²⁵ Senent, J. A., “Ecología y problemas medioambientales. Orientaciones para la praxis desde otro marco cultural”, *Revista Fomento Social*, oct.-dic. 2009, n°. 256, pp. 699-708.

sólo la especie humana, o más bien una minoría de ella, pueda desplegar libremente su actividad, mediante el empobrecimiento y exclusión creciente de la biodiversidad natural y de la sociodiversidad humana.

Por ello, la coexistencia de unos entre otros, si se orienta interculturalmente implica un estar abierto positivamente a los otros con los que se convive, lo que permite la posibilidad de ser y estar para los otros y por los otros (solidaridad y don recibido), y ello libera dinámicamente la posibilidad de seguir siendo plural y convivencialmente.